بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی سید المرسلین وآله الطاهرین
فیقول الفقیر الی الله الغنی محمد بن احمد الحفری هذه تعلیقات
اتفقت منی علی شرح الهیات التجرید فجمعتها تذکرة لمن له قلب او القی
السمع وهو شهید جعلنی الله والطالبین من اهل التایید
استدل علی وجود الواجب الخ اختار المص قدس سره فی اثبات الواجب منهج
الحکماء الالهیین وهو الذی یستدل فیه بالنظر الی الوجود لانه احضر واوثق
واشرف من المنهج الذی اعتبر فیه حدوث الخلق او امکانه بشرط الحدوث کما هو
طریقة بعض المتکلمین او الحرکة کما هو طریقة الطبیعیین واقتصر فی
هذا المنهج علی دلیل واحد لحصول المقصود به والاشارة الی قوة هذا الدلیل ویمکن
تقریر هذا الدلیل بوجوه اربعة احدها ان للموجود افرادا بالبدیهة فان کان واحد منها

واجب

واجب الوجود بالذات ثبت المط وان کان کلها ممکنا ولم یوجد موجود بالضرورة
ولزم الانتهاء الی الواجب لاستحالة الدور او التسلسل وثانیها ان یقال فی
الشق الثانی ان لم یتحقق فی افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور والتسلسل
وثالثها ان یقال عند ان لم یتحقق واجب الوجود فی افراد الموجود لزم ان یتحقق فیها
لاستحالة الدور والتسلسل ویمکن حمل کلام المص علی هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو احد
احتمالی کلام المص ومن البراهین التی ظهرت لی فی هذا المطلب ناسب هذا البحث
ان یقال علی تقدیر کون الموجودات منحصرة فی الممکنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما
یتوقف علی هذا التقدیر علی ایجاد ما لان وجود الممکنات انما یتحقق بالایجاد
وتحقق ایجاد ما یتوقف ایضا علی تحقق موجود ما لان الشیء ما لم یوجد لم یوجد
ومنها ان لیس للموجود المطلق من حیث هو موجود مبدا والا لزم توقف الشیء
علی نفسه وبذلک ثبت وجود واجب الوجود بالذات کما لا یخفی بادنی تامل وهذا
حقیق بان یکون طریقة الصدیقین الذین یستشهدون بالحق لا علیه وبعبارة
اخری مجموع الموجودات من حیث هو لیس له مبدا بالذات وبذلک ثبت وجود
واجب الوجود وبعبارة اخری مجموع الموجودات من حیث هو موجود یمتنع ان یصیر لا شیئا
محضا ومجموع الممکنات لیس یمتنع ان یصیر لا شیئا محضا وبذلک ثبت وجود واجب
الوجود ولیعلم ان تتمیم جمیع براهین هذا المطلب التی لا یؤخذ فیها ابطال التسلسل
مبنیة علی مقدمة بدیهیة وهی ان جمیع الممکنات الصرفة سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة
فی حکم واحد فی امکان طریان الانعدام علیها بالکلیة فبعد تحصیل هذه الاشیاء
صحة ما مر ولا فی صحة ما قیل من انه لو جمع جمیع الممکنات الصرفة وجب ان یکون خارجا

عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل
من ان اجزاء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون
علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات
من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه
ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ الوجوب الممكنات
ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم
يتحقق لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود
ولا في الايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا
المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي بان يقال يمكن ان يوجد
شيء على الانتفاء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت وجود واجب الوجود
بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تأمل والغرض من هذا التطويل
الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة في ازالة
ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل
العالم وتركه الخ اقول اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه في اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا
ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة في
تعريف القدرة عبارتان احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره وارادوا منهما
امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية
كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظاهر فهما

مقق

متفق عليه بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه
مع اتفاقهم على ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار
الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب
ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع انفكاكه اذ انه تعالى عن ايجاد العالم مطلقا
فح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح فيه الا
بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور
والا لزم قدمه ضرورة واحتج على انه قادر الخ هذا الاستدلال انما يتاتى
لنا بعض الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فلا يصح اجراؤه من
قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء للقائل ان يعارض المص ويقول تاثيره
تعم في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور يلزم ترجيح الفاعل بدون
المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط اخر حادث بناء
على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل له ان يقول ان العالم
قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام كما ذكر في الاستدلال وتخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط
الحادث ايض يتوقف على شرط اخر ويلزم التسلسل وهو باطل عند المص وا
لحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم
عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما لفرض الايجاب
المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعرية في ذلك الدليل

على اثبات ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب بل بالقدرة والاختيار فانهم
جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج
الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان محصل
كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار بمعنى الوجوب الملزوم بان يكون
المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما
محال الان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه
وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا فالنزاع بين الاشعري
والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون
المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه فهو قائل بالايجاب
الخاص وهو وجوب ايجاد الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح
الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب
المطلق فالحق في الاستدلال امامها بقي بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا
الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد سبحانه العالم في الوقت الذي
اراد في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار
يمكن الترجيح بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا
الى ثلث فرق فرقة عزوا التخصيص الى اول الايجاد بالحدوث واوجبه لذلك
التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء
يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة

تعود

تعود الى العالم وفرقة قالوا التخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب فجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم
البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من الحجر عن
التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل
وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة
غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد طرفي مقدوريه على الاخر
من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم وغيرهم من اهل السنة
المتاخرين انتهى ولا يخفى ان للمص اختار المذهب الاول والكعبي قال بالوجوب
يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى
المذكور بديهي لا حاجة الى التنبيه عليه على ما هو الاشارة اليه اذ لو كان حادثا
لتوقف الخ ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوثه الفعل المطلق ممنوع على ما هو الا
البته لحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان استلزم المح
للمح مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة
الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح
قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر
عند الحكماء والاخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا
جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث
اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوثه مطلقا لا الموجب بالمعنى المذكور ولا
حاجة الى اعتبار توقفه على اعتبار شرط حادث   متعاقبة اقول على هذا

التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن حدوثه وذلك غريب او مجتمعة الا
عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام اذ لو كان حادثا
آه ولا يخفى عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل
مراد الشارح من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه القدم بالشخص او القدم على
بجميع الافراد ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادث الجزء لتوقف
شرط حادث قلت الاستدلال باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان
بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان
الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه في تقرير الدليل ما مر
سابقا والمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الخ اقول العمدة في اثبات
حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس
للمتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولذا قال المص
الواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي على تجويزها مع انه مخالف للاجماع كما مر
والحديث المشهور غير طليقة البد وان الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود
له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا معنى يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في التحصيل وان
سلك الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل الوجوه عن معنى ما
بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما
بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود ولكان لما بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى يعني قول المص والواسطة غير معقولة
ان الواسطة غير معقولة في ايجاد العالم الجسماني بما ينفيها البرهان العقلي الدال على

ان ايجاد

ه

ان ايجاد الجوهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول
تعالى هذا الاشياء في كون حركات العباد صادرة عنها اي مع قطع النظر عن
انضمام الارادة اليها المناسب ان يقال ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع
النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص
غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة
والعلم بالاصلح غير زائد بل عين ذاته فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد
لينفي الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو
الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور
اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الحادث الواقع
عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه
وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات
لا ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة
التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار على تفسير الحكماء بمعنى انه
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء فعلا في الازل وفعل فيه بالمشية
القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل
ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان مح فكيف حكم بانفكاك ارادة
الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به
المتكلمون فاللائق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه

خلف فان تخلل انفكاك العلة تاف عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن
ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا اشتباه
ولا نزاع لاحد في وجوب ان يتقدمه تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه
بالزمان نقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول
بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مرتبة وهو باطل باتفاق العقلاء
وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول
قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا يجب
الخارج ولا يجب التوهم جائز عند الحكماء بل لزمهم ان يلتزموا به لما مر واما
تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهي كما يلزم من
الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث
الحادث الزماني فهو مما يتخيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه يجوز الترجيح
بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذاتي ملزمهم الزامه
اقول قد مرت الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات
يقتضي احداث الحادث في ان الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم
بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء الله تعالى بان يريد الترك او لا
يريد الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل هو كف عن التارك
او عدم الفعل اعني الانضمام الخ هذه العبارة والعبارة السابقة اي
قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب
الفعل ايضا ليستا على ما ينبغي فانهما لا تناسبان الا مذهب من حكم بحدوث ارادة

الفعل

الفعل بعد حصول الشرط في ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في
الاول هي ان يقال فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل
بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان يقال ان ارادة وجب صدور الاثر بالنظر
الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة
بقرينة تدل على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص بعض
الممكنات بالايجاد وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص
اثبات الارادة الزائدة على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل
المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى جهتا مقدوريته بالقياس اليه من حيث هو
قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسبب يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له
ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة
وغير ذلك ملكة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان تكون بعض الاوقات
اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فما نحن اقول لا خفاء في ان
كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت لو
ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو
مختار المص فمؤدى هاتين العبارتين واحد والظ ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغير وليعلم ان مختار المص هو ان الارادة مع كونها غير زائدة على العلم الذي
غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح
هو موجب ليكن ذلك على ذكر منك في الابحاث الاتية اما حال وجود

الاثر حتى يجب وجوده لم يكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي
امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون
بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم
ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد يعني يختار
انهما حال العدم الاثر لكنهما عبارتان عن التمكن من الفعل في ثاني الحال القائل
ان يقول التمكن في ثاني الحال من وجود الفعل وعدمه فيعود السوال على التقدير
فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فتطويل المسافة في
الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة
قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل
الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل
لكان التكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر وان كان
جايزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الثاني منها ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل
عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي
احتياجه الى القدرة التي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى علته
وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان
~~وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل~~
~~المنافي للتكليف والقدرة التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان~~

التكليف

منه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة ا
لتكليف بتحصيل الحاصل المنافي للتكليف القدرة التي هي شرطه و
يمكن دفع هذا الايراد بان بقاء التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على
تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي
زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل اخر لا بذلك ا
لتحصيل وقد جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال تكليف الفاعل
حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا
لكن لا طائل تحته لانا نقول يكفي في فائدته كونه سببا لذلك التحصيل
فائدة هو اثره لا يقال ينتفي فائدة التكليف على التقدير المذكور وهو
الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل
فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره
الحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي
مبدا التاثير والكسب سواء كان مع جميع الشرائط التاثير في الفعل
او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد القوة التي يكون مع
جميع شرائط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة

الناقضة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التاثير والكسب
الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض و
كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك المذهب فان قيل لعل الم
ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال المص ويمكن اجتماع ا
لقدرة على المستقبل مع العدم في الحال الخ جواب من قال شرط القدرة
انتفاء شرائط التاثير وفي حال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم
وفي حال الوجود تحقق شرائط التاثير في الوجود فلا تتحقق القدرة في
حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله ويمكن
والاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال القدرة لا تتحقق
في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم فبين
المص بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم الفعل
في الحال فهو رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل
قبل وجوده   وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى ان
ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء
الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة
لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر

فكون

فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه وايضا
يكفي في كون طرفي النفي انه بمعنى الاستمرار ان القادر لم يشا فلم يفعل
فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة
اشارة الى رد الدليلين المذكورين في الشرح   اي قدرته الله تعالى
شاملة لجميع الممكنات الخ لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير با
الارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور
عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن
الغير له امكان الصدور عن الواجب تع سواء كان الصدور بالواسطة
او بلا واسطة وقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور
عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى ان الممكن باعتبار
ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا يكون عنده
وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تع وقدرته ومن جوز كون
الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تع حركات الاجسام
ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان
قدرة الواجب المقترنة بجميع شرائط التاثير لا تتعلق الا بالممكنات
التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة

كما ذهب اليه بعض او مطلقا مع الاتفاق فى ان صدور غير الحركات
من الجواهر انما هو من الواجب تع واما قدرته تعا على الاطلاق فهى متعلقة
بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير لانسلم ان الامكان علة
للمقدورية لح اقول لما كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر والتاثير
لا امكان له فى صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق
المليين ثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر
ولو سلم اقول لما كان مقدور المقدور الذى مقدور الواجب
انتها جميع المقدورات الى الواجب بالذات ثبت شمول تعلق قدرته
لجميع المقدورات فان المعتزلة القائلين اقول المعتزلة لم ينفوا
امكان تعلق قدرة الواجب تع بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل
انما ينفون تعلق الارادة بايجاد افعال العباد كما يعلم من التامل فى
اولتهم هذا الاستدلال بناء لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين
فى ورود المنع انما الفرق فى دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس
التاثير ثابتا لغير الواجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور
للواجب بانه يلزم من كونه غير مقدورة تعا عدم امكان صدوره
عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب

بالذات

9

بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كل
ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تع باعتبار
كونه فاعلا اى بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخير لئلا
لا يلزم من كون الشئ ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة
الواجب المستجمعة لجميع شرايط التاثير معا قاعدة الاعتزال
لح اقول على قاعدة الاعتزال لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع
شرايط التاثير بل من تعلق الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية
مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما له تلك الخصوصية
لم يقع بقدرته تع وعلى قانون الحكمة اه اقول على قانون الحكمة
لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما له امكان
قبول الوجود فانما يوجد من واجب الوجود بالذات الذى هو
باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذى ليس له فى حد ذاته وجود
تح عندهم فى الممكنات بدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار
جاز ان يستعد المادة هذا لا يوجب تجويز صدور الممكن عن غير

واجب تعالى وعلى التقديرين لا يكون لا يخفى ان للمدعي ان نسبة
الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات
التي لها امكان صدورها عن الواجب على سواء وان نسبة الذات
من حيث هويته دون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى
جميع الممكنات التي لها امكان صدورها عن الغير على سواء ولا خفاء
في صدق هذين الحكمين اعظمها الثنوية اه شبهة الثنوية هي
ان الله تعالى خير محض لا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من امر
يقتضيه ودفعها بان نفي الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء
الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا وثالثها
الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته
غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات
لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان
من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه شرية
والقسم الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فقول الثنوية من الله تعالى هو لا يصير مبدأ

لما فيه

لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله مبدأ الاشياء خيريتها غالبة وقد
تفاحش ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة ا
لثنوية وكانهم ارادوا اه وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو
العدم والامكان والمجوس منهم قال المجوس ان ايجاد اهرمن
ليس شرا بل انما الشر منه فيزدان اوجد اهرمن ويكون جميع الشر
انما يصدر عن اهرمن والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا الخ
اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شرا
ما يكون شرا محضا ولهذا احملها البعض على الوجود الذي هو خير محض
والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قال الشارح والحاصل ان شبهتهم
ما ذكره ودفعها انما يكون بما سبق قال المص والاحكام اي احكام
افعال الواجب تعالى بان تكون خالية عن وجود الخلل والنقصان
وتشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطته كلها
يدل على علمه تعالى بذاته تعالى قال المص والتجرد اي تجرد الواجب تعالى
وهو على المشهور كونه غير جسم غير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج
الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن المهية

والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله
وفي هذا الدليل سر تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا
لاهل التاله والذوق   واسناد كل شيء اليه هذا الدليل
على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت
اوجزئية تعدمه الى دلائل اخر دالة على علمه تعالى بذاته وبهذا امكن حمل قوله
والخبير عام اي الاخبار انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف عن المتبادر
ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين آخرين يدلان على اصل
العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات
التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة
لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته وبكونه
مبدا لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما لجميع الموجودات معقولة
كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا ان
الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم لجميع الموجودات
والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها
الصور العلمية كان مبدءا لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض

العلوم

العلوم ومعلمها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم يا خذ من الوجهين المذكورين
يثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات   اتفق جمهور العقلاء الخ انما
قال ذلك لان بعضهم نفى العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء
علم الواجب بالذات تعالى بذاته بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي
قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا العلم هو كما يدل عليه
الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفى العلم بذاته تعالى انما
نفى العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم   وجاز ان يكون
فوقه ما هو اجمل اه اي جاز عند التامل في اول نظره والاولى ان
يقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان
يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه النافي
وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز هذا اشارة الى
ان بعض العقلاء نفى العلم وقد عرفت ما فيه   ويتمسك في
كونه عالما بالادلة السمعية الخ اقول لعلهم تمسكوا في عموم العلم و
شموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية
وح لا يرد ما اورد عليه   وان لم يخطر بالبال كون المرسل

علما ان اراد بالحظور الحظور التفصيلي فيكون الالتفات بها يستفاد
من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالحظور حصول العلم بان لا يكون
معلوما له الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشارح بقوله والظاهر ان هذا
مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة لجميع
الممكنات يمكن اثباتهما بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تمسك
في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات
في الاعيان فح لا يرد عليه نقض الايراد المذكور   وكل مجرد عاقل
الخ حاصل كلامهم هنا ان المانع عن التعقل انما هو المادة وعلائقها
قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته
لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته يجب ان
يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما هو وجوده لذاته فهو يدرك
ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي تدرك ذواتها
لا يصح ان يكون مقارنة للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما
الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها والا لكان

وجودها

وجودها لغيرها وكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير
مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق
لا تدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول
اذ قد علمت ان معقولية الشيء ووجوده من حيث هو معقول
واحد واذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده
لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الوجود المستغني
عن الماهية واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى
فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقول انتهى
اقول واضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى لمية كون
الهيولى غير عاقلة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف
وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف
لذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس الا للوجود وبذلك يندفع
اعتراض الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور
الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته
وهو حاصل في شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيلزم

عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى
لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي بهيئة لغيرها
بل هيئتها لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي
لا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بانه
عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع
بعد الشيء عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد
غير غائب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما
بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل
مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل
في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان
الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود
لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قاله الاشراقيون
من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو
عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان منزلة قول
المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته

ثم قال

ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته
فنفس وجوده اذن معقولية لذاته وعقلية لذاته فوجوده اذن
عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد
عن المادة وعلائقها لكن ليس تنعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى
يكون كل ما هو مجرد عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما
ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان
كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه
شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا
كالحال في المعقولات بالقوة التي تحتاج الى تجريد مجردها عن المادة
حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل
لا يحتاج الى ان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن
معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عالما لذاته لكان معقولا لا بال
بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف انتهى اقول ويمكن الاستدلال
على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة ومشاعرها لذاتها
ليس لتجردها ومن الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد
انما نشا من التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها

وقد يستدل على اثبات علم الباري تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود
من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب تعالى لذاته وكل
كمال لا يمتنع على الواجب تعالى فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار
ذاته   والثاني انه تعالى عالم بذاته لا يخفى ما في حمل عبارة المص
على هذا الوجه والاولى ان تحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة
المذكورة السابقة   اما الاول فلان العلم الخ تقرير هذا الدليل
على النهج الذي من المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته فاذا عقل
ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حصول الماهية المجردة عن
العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته تعالى واما الثاني فلانه
مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمع فعبارة الشرح عبارة
الى ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف
وعقل من اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حصول
المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول
اذ المقصود بكل منهما حاصل   ويرد عليه انا لا نسلم قد عرفت ان
هذا المنع يندفع بان العلم اما الحصول المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى
وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة

صاحب

صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكر او عما هو لازم له لا يكون
بديهيا بخلاف عبارة الشرح فان كون العلم عبارة عما ذكر او عما
هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ووجه العدول عن عبارته بما مر اشارة
اليه من انه كما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية
وذاته بذاته تحد سواء من ذلك ان التعقل عبارة عما ذكر
او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كما ذكر
قلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر الخ عدم جواز اشتراط
التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم الانسان
بنفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل
كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا
المنع على تقرير الشرح ان يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله الذي
فلان ذاته غير غائبة عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم
البعد فمجرده لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور
التي لا تتصف بالعالمية وان اريد به الشهود والانكشاف فهو لا نسلم انه
بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشرح فوجب اذن ان يعتبر

التجرد والاستقلال في الوجود من هذا الدليل كما هو المذكور في
المواضع للحل اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور
من عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما
حال الحواس فندعي فيها بامر واما ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب في اعلى مراتب التجرد
فيكون عالما بذاته وذاته تعالى علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير
واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال
الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان القائل
العالم بذاته عالم بما سواه عنه بديهي ولتعلم ان للواجب الوجود علمين
احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته وهو كونه باعتبار ذاته
بحيث يصير منشأ الانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار في تحصيله
بيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات
كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول
البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول
البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام

كثير

كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصيله مبنيا بعد بعضه الى ان تملأ دسته
كاغذ بل ما عنده تعالى اشد تجريدا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي
كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات وعالما ومعلوما و
التغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار القائل
حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث ظهر ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ويكثر علمه بالكل كثرة بعد
ذاته تعالى ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما
علم تفصيلي بالنسبة هو عين ما اوجده في الخارج والمدارك ومراتبه
اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل من الشريعة و
بالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي
هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما مكنون فيه عند الواجب
تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى علم الاجمالي الذي هو عين الذات
واجمالي بالنسبة الى باقي المراتب الاتية وثانيها يعبر عنه في
الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس
الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش

فيه صور الكليات عند واجب الوجود وهو علم تفصيلي بالنسبة الى
المرتبتين اللتين هما فوقهما وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى
الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النقوش
المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها
من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى ورابعها ا
لموجودات الخارجية من الاجسام العلوية والسفلية واحوالها
فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل
ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا
ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق
المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول
الخ على القول بان العلم المذكور ان حضورها غير حضور المعلول
ثم ان استلزام حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق
الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا
وفاعلا للشيء الواحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام

المعقولات

المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانها او
بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير ذات العلة فلا تكون صورا
علمية للعلة لان الصور القائمة بغير الشيء لا تكون علما لذلك الشيء
ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس
آلة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك
معلوماته الى الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما
للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم
فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم معلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق
ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول
فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها
بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور
الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات
فبطريق اخر وهو قيامها بامر آخر حاضر بذاته عند الواجب ولا
محذور في ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور
الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور ولا محذور في احتياج

الواجب بالذات تعالى الى معلوله فى امر غيرها كالحصول للاعراض القائمة
بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان
اريد بقولهم ان علمه تعالى بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم
بالمعلول ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم
بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود
العلة الغير الغائبة عن ذاتها وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير
لذات العلة او العلم الاجمالي فقط لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول
على جميع الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة
مغاير لحضور معلولها انما يصح فى العلم التفصيلي وان اريد بالعلم
بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان
علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد
او معه امكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي فى العلم بالمعلول
فلا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي
بلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم ا
لتفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور واذ لا يلزم

منه

منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم منه مغايرة علمه بالمعلول لعلمه
بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان للملطيين وهم اساطين الحكمة
مذهبين من علم الواجب احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء
فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد
الموجودات العينية على نهج ما هي فى العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار
فى تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل
ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم
التي هي معقولاته وان كانت على انها موجودة فيه فليس مما يتصف
بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه
مبدأ اللوازم اي المعقولات بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد
وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته تعالى محلا للاعراض
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر
عنه هذه اللوازم كما فى ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه
الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم
ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك يصدر عنه فيعقلها بل نفس

تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة له فنفس
وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية انتهى
فان قيل قد قال بعد هذا الكلام وليس يجب اي واجب الوجود
بحيث تحصل له تلك المعلومات بل يجب بحيث تصدر عنه تلك
المعلومات وليس هو عالم لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه
تصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنه
على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقة حقيقة تصدر عنها مفصل
المعقولات كان معقول البسيط عنده علة للمعلومات المفصلة الى اخر
ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته
تم قلت لما كان تم كلامه السابق يدل على اتحاد مذهب
انكيماس الملطي وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم
الزائد على الذات وجب حمل الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك
المعلومات مع كثرة عنه على العلم المقدم على العلوم التفصيلية
المتقدمة على جميع الايجادات العينية هذا العلم المقدم هو عين
ذاته تم وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو

ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات هو جوهر فيه جميع صور
باقي الممكنات وهو اختيار انالسس الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر
المجرد الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف
المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد
على الذات وصاحب الشفا فيه متحير بين هذين المذهبين لما في
كل منهما اختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر
عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة
الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم
المقدم المتحد مع المعلوم بخواص الاتحاد وهذا النحو من العلم الاكمل
عين ذات الواجب تعالى عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار
تابعيه من صاحب الهداية وبهمنيار هذا المذهب واما المصنف فلم
يتعرض ههنا لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما
في شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب الثاني لما
في المذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين
سابقا واشار الشيخ فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته اولا

ومايدل على ان التحقيق الذي اخترته هو المختار عند المص ماقاله
في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا
يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة اولا
وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من
ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم اولم يكن وعلى من
يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم
على الامر الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون
علمه ذاته فهو بالاعتبار الاول لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته
والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني
فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار متكثر
بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى باعتبار الثاني اما للذات فيكون
بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا
تعدد الا بالاعتبار واما المعلولات القريبة منه فيكون باعتبار
ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدرك والادراك ولا
يتعدد ان الا بالاعتبار ويغايرهما المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى

وهو بذلك الاعتبار

ماذكرته

ماذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع
على مذهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المص روح الله روحه
والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في علم الاول
الاول تع بذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تع
للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا
الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حصل
عنده المعلوم فوجب التغاير بينهما فلا يصح الحكم بان الاول عالم
بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى
الحصول عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم
الحقيقي امر يكون منشأ الانكشاف المعلوم فوجب تحقق التغاير بينهما
فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول
تع بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة بالذات كما ذكرتموه والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية
عينها فالصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من
حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بذاتها علم وانكشاف منهم

من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل صرح بمغايرة العلم للمعلوم
واشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير
السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه
المصنف ان العلم والعالم والمعلوم واحد في علم الاول تعالى بذاته
كما نقل عنه في الحاشية السابقة ومنهم من قال الى قوله والى هذا
المعنى اشار بقوله الانسب ان يقال ومنهم من التزم ان العلم بالشيء
صور مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا
التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين سابقا
ان معلولاته تعالى صور مباينة متقررة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي
وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات بان ذلك مخالف
لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية
بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي
بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا

بل عبنا ركة

بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك ا
لصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة
العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست
بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت لك تلك
الصورة بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك و
معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة
من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه فاشار
الى هذين القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة ولما كان
البيان ٢ سهل الماخذ بادنى توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور

لانه منشأ للحكم المردود المذكور   لان نسبة الحصول اليه اشد له
معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية
لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف
من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن ملتها الا ما
لنا مكنة كما مر فيما نقل من المص وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل
المستقل بالاقتضاء في كونه حصول الغير اولى من حصول الشيء لقابله
كما مر نظيره ايضا في كلام المص المنقول ولا شك ان شرط الادراك
انما هو الحصول للمدرك او فيه او الحصول عنده لا الحصول منه كما في ادراك
نفس الانسان الصور الخيالية او الحسية كما مر الاشارة اليه في كلام
المنقول   وذلك بالوجوب الخ لم يذكر الشارح اللازم الذي
هو المطلوب اي لما اوجب كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل
علما بطريق اولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء
عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم في الشهود العلمي
ووجود المع في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط
بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود لا نم ان هذه الارتباط

مصحح

مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يكفي تحقق نسبة
اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة بل الحق ان يقول ان هذا كما
ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى
منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به
بطريق اولى وهذا مما لا يقول عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم
بالشيء انما هو الحصول المجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ
الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الا
ولا خفاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا شركة الغير
يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم
بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية
المصورة بالصور الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم ليس
الا الحصول المجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء
نسبة القابلية وتعلق المدبرية لها ولما منشأ اتصاف الشيء بامثال
السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط به
او باللازم او بغير بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بما
الحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده فحاصل تحقيق

المص انه كما كان علم الاول تعم بذاته عين ذاته كذلك علمه تعا بمعلوله الاول
عين معلوله بعينه فانه قال في شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها
وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول تعم عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول
وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون
التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعا اياه من غير
احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعم عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها ولا موجود
الا وهو معلول الواجب وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصورة لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعم مثقال ذرة من غير لزوم
مح

مح من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف
لك كيفية احاطته تعم بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعم
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معاني
ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي اشتق منه
علم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر
بالذات عند المدرك او غير الغايب عنه او غير المحتجب المختفي عنه
كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات
وبعد تذكر هذه الابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات
الخمس المشهورة التي احدها ان صنعة العالم مشتق من العلم
فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم و
لا كونه عين المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال
ان صيغة العالم انما تشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم
الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما
هو الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي كان
اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان

استشفافه جعليًا وهو بعينه عين العلم القائم بذاته وبنفسه واز نيط به العلم نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يق هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان يق ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج واندفاعه بان يق ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يق ان هذا العلم بتمامه الذي هو عين ذاته ثم علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلما مر قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعنى المعقول

قد يوخذ

قد يوخذ عن الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم نكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى عقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب المطلوب في ظني الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلومات على السواء لا يصلح ان يكون منشأ الصدور خصوص الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان يق ذلك جائز في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المص يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظ وسادسها انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية او موجودات عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل

يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية
فاما ان يزول الخ زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس
في الدار في الآن المقدم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم انه
ليس على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الوقتية ولا بان يعلم انه ليس
في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق الذي كان
فيه في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله
موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب تعالى كما لا يخفى فا
لدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك
العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى
ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور وتقرير الدليل
على وجه يطابق الجواب المذكور هو ان يقال اذا لم يحضر عندنا
جزئي باعتبار ذاته في آن حضر عندنا جزئي آخر ثم حضر عند
ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم التغير في علمنا والواجب تعالى
منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم
التغير ~~في علمنا والواجب~~ فيه تعالى عن ذلك التغير فلو علم ويمكن حمل عبارة

الشرح

في الآن الذي ليس فيه في الدار

الشرح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر لان العلم عندنا آه
انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار
المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس العلوم
فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات فلا يلزم منه التغير في ذات
العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم وهو امر
اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود تعالى
كتغير الايجادات والايجابات المتعلقة به وتغير الاضافات ممكن
قال الحكماء علمه تعالى الخ اقول وجب اولا ذكر كلام الحكماء الفلاسفة
وما يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر
التحقيق الذي لا محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه انه لا يجوز
ان يكون واجب الوجود لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من
حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير
معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا
واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات

هف ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعهما مما لا يتشخص
لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض
مادية ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن
قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما
تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات
كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه
شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا
من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واقول يعلم من كلامه
المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا تنكشف عند واجب الوجود
الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا تنكشف عنده تعالى
باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف
كفر صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر
القائل بذلك النفي فان واجب الوجود تعالى مبدأ الوجود الموجودات
الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فتصدر عنه تعالى

منكشفة

منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته
كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها حين كونهما
موجودتين ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا
القائل صرح بان واجب الوجود تعالى مبدأ لكل موجود وبان لا يعزب
عنه تعالى شيء وتشخص ومع ذلك يحكم بان المحسوس الموجود في الخارج
غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب
عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين فانه تعالى ما يعزب عن ربك اشارة
الى عدم خفاء ذرة من الذرات باعتبار الوجود العلمي المتقدم
على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان و
والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات
ولا محذور فيه كما اشار اليه المصنف وتغير الاضافات ممكن وحما

باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر اشارة
الى الحضور ح

يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة وافقوا وقالوا
انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لكنهم لما يقولون من كلامهم وبيننا ذلك انهم
حسبوا ان يصور للمهية انما يمنع عن فرض الشركة بواسطة امر مخصوص
منضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصوص
كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد المهية النوعية به صار المدرك
جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه تعالى بهذا الشخص بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا الشخص ويؤكد هذا الحسبان
عندهم بان الحكماء ينفون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انه ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح
وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم
ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك
فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ
عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا
في السماء لكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما يدرك

عن

عن طريق الاحساس كالتخيل فانه مدرك له تعالى بطريق التعقل كما ان
كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في حقنا كمالا
كالادراكات التخيلية مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء
من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى
بجميع المحسوسات والمتخيلات ولا ينفون من الاشخاص المادية ما ليس له مهية
كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر
تكفيرهم سواء تم دليلهم على ذلك او لم وسواء طابق الواقع او لا انتهى
اقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق
الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما
للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه
بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها
فيه عند الاخر بواسطة انه يدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك
انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا
المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند

الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض واحدا ويكون
المعلوم بالذات لاحدهما ما يغايره وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له
في تصحيح التكليف المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو
المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو قسمان في بادي
النظر وان كان بناء النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم
الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا خفاء في ان علوم
الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان
كانتا معلومتين بذواتهما الواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تع
المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا
معلومتين له الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب
شيء عنه باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي
يتعلق به كفرهم وايضا ذلك مبنيا في قولهم من ان انكشاف العلة عند
انكشافها فوجدها مستلزم لانكشاف معلولها عنده فنقول هذه الجماعة
من انه انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما
له تعالى عن ذلك الخ ان كان في العلم المتقدم على الايجادات العينية

وورد

وورد عليهم ان كلام المتأخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الا
يجادات وهو الحضورات الزمانية التي لم تتحقق قبل الايجادات وان كان
في العلم الذي هو مع الايجادات فيكون المتشخص المتشخص بذاته متحققا
في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي
هو عبارة عن الحضور الحاضر بذاته نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه
لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذات العلة على اعتقادهم
واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى
بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المتقدم على
الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور
المتجدد الزماني صح القول بانهم ينسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق
كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة
الموجودة الخ فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي
هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عند التأمل في كلامهم
انهم لم يثبتوه وبذلك يتعلق كفرهم ظهر حال قولهم فكل ما يدركه يحس
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد

بالعقل ماهو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال
المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه بمقارنة يسمى معقولا والمعلوم بما هو
مخالط بغيره يسمى محسوسا ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد انه
ادراك المحسوس والمخيل لا بجاسة المدرك بل بحضور ذاته وصورته
الحسية والخيالية كما هو حاصل عند النفوس الناطقة ورد عليه ان
هذا هو النحو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وتعلق
بذلك النفي كفرهم وانفصال قولهم بل ينفون عنه التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمخيلات فانه ان اريد باثبات
ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكها باعتبار الحضور العيني ورد
عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفا
وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه تعالى بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله مثل العقول ا
لمنكودين ربما وقع ذلك الوقوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة

احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا
ادراك اخر جزئي لحدث مع حدوث المدرك به ويزول مع زواله
وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا
وما نظيره حكم الغزالي بكفر قائله وان اريد باثبات ادراكهما
باعتبار صورتيهما الظلية لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود
العيني ورد عليه ما ورد على الاحتمال الشق الاول وانفصال
قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى
يمكن ادراكه بطريق التعقل الى اخر فان هذا الكلام سواء كان
مطابقا للواقع او لا دخل له في حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كما مر واما
قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك
لا التفاوت في المدرك فقد بينت حاله في الحواشي السابقة في بحث
المشخص مما يتعلق بهذا البحث ما قال المص في شرح رسالة الفهما
في تحقيق العلم من ان للحكماء الطاري قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات
على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان يكون وجود
الجزئيات على الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود هو في سلسلة الحاجة

لسند الى الباري تعالى الذي هو مبدئه وعلته الاولى وهذا كم
ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري
تعالى بذاته اهم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا بانثلام احدى المقدمات
المذكورة اذ الممنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها
الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها للتعارض الادلة
السمعية ثم ذكر تحقيقهما وقال اذا كان للمدرك متعلقا بزمان او
مكان فانما يكون الادراك منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها
ويفوت ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان يحكم بعدمه بل
يقول انه كان او يكون وليس الان ويدرك المتكثرات التي يمكن
ان يشير اليها ويحكم عليها بالمنافي اي جهة منه وعلى اي مسافة ان
بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما
فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان
من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده او قبله

من المدة

من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول
بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود في زمان معين
لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده
ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان والمناسبة
بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد على الوجه المطابق
للحكم ولا يحكم على شيء مما به موجود الان او معدوم او موجود هنا
او معدوم او موجود حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني
بل نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالان
او بالمكان او بالحضور او بالغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او
فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع
الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعبر بالعلم بالجزئيات على
الوجه الكلي انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب وانه تعالى
لا يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث
لا يعزب عنه تعالى علمه شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكره
اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فيه انما يصح لمن يدرك

ادراكا حسيا بآلة جسمانية في حد ووقت معين ومكان معين وكما ان الباري
تعالى عالم بالمذوقات والمسموعات والملموسات ولا يقال انه ذائق وسامع او لامس
لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم في تنزيهه بل يؤكده وكذلك
نفي العلم بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى
لا يثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الواحدانية و
في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي
بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح في اوله الى آخره
ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين عليه من انه منظور
فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته كالجزئيات المتخصصة
على وجه مدرك بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة عنه معلوم له تعالى
عن ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له
وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان
المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة
واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية
في الوجود سواء كانت منطبقة لا بانطباق فقط واللا لم يكن الا وغير منطبقة
جسام التي في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا [illegible]

المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه
مع الزمان في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست
نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين
احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه
معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون العدم لفقدانه
واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه
في اليوم لكونه في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانه
واما ثانيا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك عنه مسلم وكذا
قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته
الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه ولم يجوز ان يحكم بعدم ما هو
معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما
انا قد نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان نحكم بان شيئا موجود
الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود دون آن آخر فان الاشارة
الى الآن ليست حسية حتى يقال ما هو بريء عن الحاسة لا يصح ان يشير
اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد

بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور

فسلم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه لكنها ايضا لا يحكم

على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور

بل يشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد بها الاشارة الى مكان قريب

من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة الى

هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار

لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق

اعتراف بان بعض معلولاته تعالى غير معلوم له تعالى فان الجزئيات المتغيرة معلومة

له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط ولا بالالات المتغيرة الجسمانية

الجسمانية بان تكون محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها واما الحضور و

الغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تعالى فهما

لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر في شانه الغيبة او المراد منه الحضور

في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني واما

اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة

بالنسبة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مختص بأحد من الازمنة والامكنة

بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة والامكنة

بالجميع

بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة لديه واما عنده تعالى كل في

وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي عينها في الحضورات

التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته

ومعلولاته والاضافات التي بينه وبينها ولتعلم ان التغير في الحضور انما هو

باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها

تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك

واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في

الحال يعني زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الان او معدوم انه لم يحكم على شيء بانه موجود في الان وجوده او

معدوم فيه والمقصود اي انه تعالى منزه عن ان يكون بعض الازمنة ماضيا وبعضها مستقبلا

وبعضها حالا بالنسبة الى ذاته ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء

بانه موجود هناك الى اخره فيندفع بان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا

محذور فيه اذ قوله لكننا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك الخ لا يخلو بالحصر

فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان واجب

الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها

بحيث لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى يعلم الجزئيات بعضها ويفوت عنه بعض

آخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن بعيدا من كلام الفلاسفة

سيما المتاخرين فيه بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن
المتاخرين من تكلف وقال فى تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى
يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلي فى ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره
الشارح فى توجيه كلام المص وقال قال الحكماء ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع
قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى   علمه تعالى ليس علما زمانيا اقول
لا شبهة فى ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع فى الزمان
فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار
الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخ اما ان يكون تلك الحوادث
بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما
بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا فى زمان
نعم العلم المقدم على الايجاد ليس بزماني ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي
هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم
معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار
هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين الذين وقعا فى عبارة بعض
المص وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين التاويلين

فان الجزئيات

فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل شخص
من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر فى شخص وفى
وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع
الشركة فيه   واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت
ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني
مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية
الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات ومعلومية المتكلم وارسال
الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع فى القران المجيد   اذ الحال
معناه زمان حكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا المذهب
الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا بد ان يعلم ما هو المط
والصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل
زمان وجودي وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي وتكلمي
فمن كان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي عين ذات واجب
الوجود تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل فى بيان ان الجزئيات من حيث
هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات
لم يناسب المذهب البعض الذي قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات و

مذهب المص فانه سبحانه وتع عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية
لح لا شبهة فى تحقيق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تع فى ذلك بل له علم اخر
حادث وهو الذى يعبر عنه عند الاشعرى بتعلق العلم القديم وان
انكار الانكشاف الحادث حتى الايجاد العينى كفر لم ينضاف الزمان
مقيسا اليه لح لا خفاء فى ان الزمان لم يتصف بالمضى ومقابليها مقيسا
الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار
الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو محقق بلا شبهة
كما دل عليه كتابه العزيز فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له تعالى لح هذا انما يصح فى العلم المتقدم على الايجاد العينى لا فى العلم بذوات
الحادث باعتبار وجودها العينى فانه فى هذا العلم يتحقق كان وكائن
وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها لح لما كان كل منها حاضرا
فى وقته ولا يكون حاضرا فى الوقت المتقدم على ذلك ولا فى الوقت المتأخر
عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العينى والحكم
الواقعة فى ازمنتها من حيث حصول الزمان فيها بحسب وصافها الثلثة
ففى قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
بحث الخفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات

الخاصة

الخاصة كل فى وقته لا يتغير لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحدوثى الذى
هو عبارة عن الحاضر الحادث فى وقت وجوده العينى وان كان
مسلوما له وعبارة الفلاسفة يقتضى نفى الحضور الحادث الزمانى
فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم قال بعض الفضلاء هذا تاويل
معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلى قد عرفت ان هذا التاويل
غير صحيح عند المص اوصفة حقيقية ذات اضافة لح هذا انما يناسب
مذهب الاشعرى ومن يحذو والمناسب لمذهب المص ان يقال العلم اذا
كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او صورته فلا حاجة الى
الة جسمانية وخلاصة ما حصل من الالهيات المذكورة ان علم الواجب الوجود
الاجمالى الذى هو عين الذات يعلم به جميع الخصوصيات الجزئية والكلية
كما يعلم به جميع صور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا
كما لا يخفى واما العلم التفصيلى الذى بعده وهو عين الموجودات العينية
عند المص ويعبر عنه عند الاشعرى لبعض بتعلق العلم القديم وعند البعض
بالوجود العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير من حيث انه يوجب
نقصانا فان ذلك التغير ليس فى العلم بالذات بل انما يكون فى المعلوم
من حيث هى معلومات فالتغير فيه بالحقيقة وبالذات انما هو فى المعلومات

وفى العلوم انما يكون بالعرض وتبعيته المعلومات فهذا التغير من لوازم
علم التغير فى العلم القديم وهذا غريب من لوازم فلولا مخافة الاطناب
وسامة الاصحاب لحضت ما فى مبحث العلم على الوجه الثانى لكن ما ذكره
من الاتحاد هو الكافى والجواب ما مر من ان العلم تابع ح لا يلزم
من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد الوجوب ان لا يكون الحادث
واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر اخر وكيف لا وقد دل البيان
على وجوبه ولابد له من علة ونفى العلية المخصوصة لا يدل على نفى
العلية مطلقا ولو سلم اى سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا
لوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان
افعال العباد ليست معلولة بعلم واجب لوجودها وواجبة باقتضائه
فالوجه فى الجواب هو ان يقال الثانى المذكور غير باطل لجواز اجتماع
الوجوب بالغير والامكان فى ذاته اذ لا تنافى بينهما انما التنافى
بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل ان يقال
الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثانى انما نشا من علم الواجب
بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشا من الاسباب التى من جملتها
اختيار الفاعل فلهذا قال المص فى شرح رسالة العلم فالذى ينظر الى

الاسباب

الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر
وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته
والذى ينظر الى السبب القريب ينظر بالاختيار والتفويض وهو ايضا
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له
والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين ويوافق
ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا
قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا
قدرة الا على المقدور اى على ما علم واجب الوجود صدوره منا وهو
بجميع الاسباب التى اشرنا اليه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع
الوجوب والامكان باعتبارين فقال جمهور الحكماء المتكلمين انها
الخ قال المص فى شرح رسالة العلم المستدل فى اثبات حيوته تعالى ان العقلاء
وصفوا وصفه تعا بالطرف الاشرف من طرفى النقيض فلما وصفوه
بالعلم والقدرة وجدوا ان كلما كان حيوة لم يمتنع الاتصاف بها وصفوه صح
بالتكلم الحيوة لا بالموت وهو اشرف من الموت الذى هو ضدها ونعم ما قال
عالم من اهل البيت النبوة ع هل سمى عالما وقادرا الا انه وهب
العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم فى ادق مقدر
معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى تعالى واهب الحيوة و

الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان الله تعالى زبانيتين فانهما
كمالها وتتصوران عدمها نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال
العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب الى الله المفزع انتهى
هذا كلام حق دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على
الذات وهو مؤيد لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال
بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى بذاته
ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته فان وجوده تعالى هو
كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون
الشيء بمعنى كمالا زائدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم
الى الجسم نفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي فانه لو كان وجوده
الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته تعالى
حيوته فان انيته تعالى هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة
انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا
فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي
عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا
موجودا ولما كان ذات واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته حيا

بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوته زائدة

كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم
والارادة وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة
وغيرها فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما يحكم
الخارج
في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة هيهنا بمعنى
المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته تعالى لصحة
الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارة انما تعد من الاسماء
لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب وغيره
ولها معنى آخر وهو ان الحيوة في الحيوان هي صفة تقتضي
الحس والحركة والارادة وليست زائدة على الداعي واعلم
ان الداعي عند المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة
التي هي مرجحة لاحد طرفي المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات
واللازم المشترك في الارادة كما التزم بعض مشايخ المعتزلة او تعدد
القدماء كما التزمه بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل
اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم
يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء

قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام
الاعلى هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال
المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هي المسمى
بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على
الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي و عند
القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع
الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات
الفاعل لم يكن صدوره ومقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل
اذا اعتبر القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سوا قلت الملازمة ممنوعة فان
صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه
اكمل عن مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى
لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل
انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل
فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق الازلي بان تعين
لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ثم ان القدرة مؤثرة

على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك ا
لوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكما في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال
الغزالي في جواب الخيام حيث سال الخيام عنه عن مخصص ايجاد العالم
في الآن الذي اوجد ليس قبله زمان بعد ان سال الغزالي عنه عن
مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مقادير مناطق الافلاك
ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات
النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الوقت الذي اوجد فيه هو
ايضا من مقتضيات النظام الاعلى   مذهب الاشاعرة الى انها مغاير
قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح
في هذا التعلق فان مرجح فاعل المختار يرجح بلا مرجح اما المرجح للترجيح
بلا مرجح وما يقال من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح فمندفع
بالتخصيص   وان كان حادثا اي وان كانت الارادة حادثة احتاج
الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التس   لزوم التس او تعدد القدماء
لازم على اي حال الخ اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص
مقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات
والا لزم احد الامرين المذكورين وكلام الش ههنا في غاية السقوط
قال المص والنقل دل على اتصافه تع بالادراك اقول مراد المص من هذه

العبارة انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وساير اجزائها وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما العيني ولم يجيء فيهما ساير اجزائهما بالمعنى المذكور قال المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما من العلم ولاجل ذلك وصف الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت انه تعالى متصف بالادراك بالشرع ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته وكان تعالى عالما بذاته بالمسموعات والمبصرات وساير اجزائها بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون مدركا بجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات يناسب

يعني ان الشرع دل على كون الواجب سميعا بصيرا هذا التخصيص لا عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقول ان السمع دل على انه متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة الآلات فذاته تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم السمع بر

بالمتغيرات

بالمتغيرات بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات والمدركات باللامسة وهذه الجملة لا بد فيه لو اول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الدراك الفعالة كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدركة بجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك جميع المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت انه سميع بصير مدركة بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك والسميع والبصير في صفاته انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين من انه لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوم منها بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر ما يتصف الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة تكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته فيكون له هذان النوعان من العلم بذاته اذ لم يتم دليل عقلي

ولاسمعي على ان هذين النحوين من العلم اللذين يجب ان يكونا بالحواس
واذا كان لهذان النحوان من العلم اللذان هي السماع والابصار
يكون نحو بمنزلة السمع والبصر بعينها هذا يصدق عليه السمع والبصر
بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر
كالعلم نفس الذات ولا تغاير له الا بالاعتبار وهذا كلام حق وهو
بعينه تحقيق المص في ادراكه جميع المحسوسات على ما مرت الاشارة اليه
ولا اعتبار عليه على ما قرر للمص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو
مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره
السيد المذكور من ان منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك الحسي
فكلامه المذكور معتبر كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة
النقص الخ ولا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص و
الآفة على واجب الوجود تعالى ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات
استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
واتباعه المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن
خالفه في كونها زايدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات
فالذات من حيث هو مدركه المبصرات بذاته هو البصير ومن حيث

هو مدركه المسموعات بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين
بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة
لذاته من الاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا فان الباري تعالى يدركه المسموعات والمبصرات
على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدركه الجزئيات
بالوجه الجزئية فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر
انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث
لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه
الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك وطريقه على المحا فظة
على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراكه المحسوسات التي هي غير المبصرات
والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما
راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم
المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى لا يكفي
في الحكم بانهما صفتان زايدتان مغايرتان للعلم وبما لاحظه ان الابصار والسماع
فينا ليسا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالآلتين مخصوصتين يعلم
ان استعمالهما في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم وذهب ساير المتكلمين
واستدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون علما تاما ثم رايناه

فاذا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر
زائد لان الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان كل فرد من افراد العلوم
زيادة خصوصية ليست في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو
امكن العلم بتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا
يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة
سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق
لاهل الكمال بالاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة وقد تم هذا
الاستدلال بما مر والجواب ان كلا منهما ذات الواجب الوجود وله تعلقات
حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على شمول الكلام يعني ان
قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال
على المعنى المراد الى الغير للاعلام فعموم قدرته يدل على ثبوت الكلام وقوة
القائمة وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام للكلام معنيين احدهما
التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق احدهما ان كلامه
تعالى صفة له قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس
الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم نفس ذات الواجب عند
المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس
الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى فاضطر الى القدح

في احد

في احد القياسين الخ لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول
على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق ان الذي دفع بين
ذينك القياسين ايما نشا من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد
وتوهم جريان حكم الواحد المعنى الآخر فيه فالحنابلة قالوا الخ قيل لعلهم لم يعرفوا
معنى القدم والحدوث وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اهانة او يكون
امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث
الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته تعالى وقيل لما تكلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق
ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر هو مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه
لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه الحدوث الى انهم اعترفوا بكون
هذا القرآن مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف
فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واول مراد الشارح ان قول الحنابلة باطل بلا اعتبار التاويل
باحد من التاويلات المذكورة او بالتاويل من ان مرادهم بقدم الكلام قدم
علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بها قديم ايضا
والاولى الاعراض عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض
له انما نشا من التعصب المتراى عند اهل الحق حتى قال بعضهم كفى شاهدا على
جهلهم ما نقل عنهم من ان الجسم الذي كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان
حادثا وهذا هو الباعث لاهل حد التاويلات المذكورة بعد صدور هذا
الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة واتفق الحنابلة في ان كلامه تعالى

حروف واصوات الخ هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال عنه لما رات الكرامية ان بعض الشرطون من بعض وان مخالفة النص اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنظم الحادث قائم بذاته تعالى وان المنظم حول الله تعالى لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام الخ اي خلق معنى الكلام مقصد الالقاء من عنده تعالى واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه يخرج الخلق لانه لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام وابد عند تكلمه على ما ذهب اليه الاشعري تكلمه تعالى ولا خفاء عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا وهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وخلقه الخ هو نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فانه تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات لكنهم قد صرحوا لتكلم في صغرى القياس الاول هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى ا اذ على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح الى الكبرى وقوله الاشاعرة قالوا ان الله تعالى ليس من جنس الاصوات الخ اقول قد عرفت ان للكلام معنيان احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس

الاصوات

الاصوات والحروف وانما معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الاان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قائمة بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام هذا المعنى متعدد باعتبار ذاته تعالى كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الحق تعالى او الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوع الى العلم الاجمالي الذي هو باعتبار غير زائد على ذاته تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور ح لا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي الزائد في العقل وقدحوا في صغرى القياس الثاني وليعلم انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذوا الكلام الذي هو موضعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسي فهم يصححون القياسين المذكورين

بان حملوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي لا الكلام المذكور
في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس الثاني وان حمل بمعنى
الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس الاول وان حمل معناه مختلفا في القياسين
على النحو المذكور لم يقدحوا   لان الكتابة تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من
كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية ان يكون المكتوب لفظا
فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش
ليس فرسا بل نقشه المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه اقول
لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا
فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن المصور
والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة وارادوا بهذا
القول ان الصور التي عليها مكتوبة وبمقتضى هذه العبارة يقال ان الكتابة تصوير
اللفظ والا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ
ولا يخفى حال نظير الكتابة كالتنقيش اذا نسب الى الفرس ونحوه   وجوابها
انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن الخ قيل في هذا الجواب نظر اما اولا فلان
المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من
الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد ومن البين ان ا
لقياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في اذانهم
ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف

عند

عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع
عنه الاشكال بان القرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى
واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست
صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهي من
اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان لبعض الاعيان جواهر قائمة
بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته نعم ولا لقيامها
بغيره وجه صحيح انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين
في كلامه تعالى بل جوابا عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ
والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان
القرآن والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون
مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح
فيلزم انهم قدحوا في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول
الكلام اللفظي الخ فهو مدفوع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني
لكنهم قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات الاسامي والعبارات

مندرجة عندهم فى الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته
تع على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تع فقوله فهو من الاعيان الموجودات
كالسماء والارض مم تنعم برد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف
يصح القول بانه امر واحد فى الازل وتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما
قالوا فى تصحيح مذهبهم كما مر وسياتى فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالى الذى
هو عين ذاته تع او يقال المراد بمدلوله الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اى القدرة
على تاليف الكلمات فان ذاته تع بذاته قادر على تاليف الكلمات والقائلون حينئذ يرجع
الكلام النفسى الى التكلم الحقيقي الذى هو عين الذات ويصير النزاع لفظيا
فكل احد منا يسمع كلام الله ويدل عليه قوله تع وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله لكن لا نسمعه من الله
بخلاف ما سمعه موسى عم فانه يسمع من الله اي يكون ملقى الكلام الذى يسمعه موسى
هو الله تع فهذا هو وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله كلمه الله وهذا احد
الوجه للاخير من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قوله من جهته ومعتبر فى
كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى وهو انه يسمع كلام الله الازلى الخ
لا حاجة الى التنبيه بقوله الازلى بل لا معنى له بالاعتبار ان المسموع نوع من الثبوت
فى الازل على الوجه الاجمال كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم ازلى هو عين

دان

ذات الواجب فيكون معنى قوله كلامه الازلى الكلام الذى كان العلم به ازليا فيكون الازلى
وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم
وهو ليس ازليا الا باحد التاويلين المذكورين الجاريين فى الكلام اللفظي بل فى
جميع الموجودات فلا حاجة الى ما ذكره فى هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذى سمع
بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العينى له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد
بالقائه باعتبار الوجود المثالى البرزخي على ما سمع فى المنام او العقلي نحو الالهام
العقلي وثانيهما المعنى الذى هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا
هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي نظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد اظهار الصفة
الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد
باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له فى كونه حمدا فعلى هذا يكون الكلام
اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه
بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقائه تماما
لتكلم فليس خصوص اللفظ شرطا فى الكلام ولا فى التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده
مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذى هو مسموع بلا صوت وحرف
بالمعنى الثانى او مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون
الصوت والحرف وايضا سمع موسى عم الكلام الذى بلا صوت وحرف بالمعنى
الثانى بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه عم سمع الكلام

بلاصوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه ان اطلاق الكلام بمعنى
ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلاصوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معنا
ما ينبئ عن الواقع ويشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة
كمعاني الالفاظ الدالة على المعاني المبنية على الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة
عن الطلب والتخيير او التمني كالانشائيات فعلى هذا يتحقق للكلام الاطلاق
بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلاصوت وحرف ومن نظر الى ان معاني
الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال
الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال ا
لشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب
الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون قسما من الكلام كما هو
راي الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي البعض
الاشاعرة وسيجيء تحقيقه انشاء الله تع واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال المراد
بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القي اليه الكلام بالمعنى الذي يتعلق
المتكلم الذي هو القاه والجواب عن الثالث فهو انه يحقق لموسى ع كلا السماعين
فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه عالما من الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى
اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمنا

العارفون واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال ان الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع ع
كل من له ادنى سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يحقق الكلام المسموع
بالاذن ايضا بايجاده اياه في الهواء قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع
بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى ع سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم
في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصد الاصلي فيه القاء المعاني
فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي بلاصوت قائم
بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء
الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل
احيانا بلسان النبي القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها من الهواء
وذلك الجواز هو عقلي فمتعلقات تكلم الباري تع على عكس متعلقات تكلم الانسان
غالبا اذا علم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث
القدسي القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها كما يرى
في الاخرة ذاته تع كما سيجيء ان غير الله تع لا يرى ذاته وبيان للمراد من العبارات
الدالة على الرؤية وهذا على مذهب من يجوزه لا يخفى عليك بعد الاطلاع
على ما مر ان السماع والرؤية انما هي قسمان من الاطلاع الحضوري ولهذا صح
تعلقها بغير المحسوسات ولكن سماع غير الصوت والحرف قد عرفت ان معنى السماع
ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما القي اليه فان قيل فعلى هذا

لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا نظرا بطريق
خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي
الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة ثم يطلق على الالفاظ
من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع
على الالفاظ الدالة عليها من جهة مخصوصة وثانيها انه يسميه بصوت لا خفاء
في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان
الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حسي لا محالة ولا يسمع الا
من جهة مخصوصة وعند التامل يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول وغاية ما فيه
ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان
المسموع بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات و حاصل
الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون
بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما
يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت
موجود بالوجود الظلي المثالي فيحصل الجوابين واحد لا تغاير الا بالاعتبار
والعبارة نعم لو حمل الجواب على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اي
سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني وح يكون

حاصل الجواب الاول المسموع انما هو الملقات بدون الالفاظ الموجودة في الاعيان
بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور
وثانيها انه يسمع لح هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب
يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة او الطور وليس كذلك فان الوحي على
الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن
للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق في
الهواء ليس شرطا في الوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء وايجاده تعالى اياه فيه وان جاز
مقارنته باعتبار مجرد الاحتمال العقلي وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك
هذا الاختراع لا يخ اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم المكتوب وعلى
المثال استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع
على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء المحققون من المتكلمين فهم القائلون بعمارة
الاخيرين فالكلام المنزل اولا يكون بالصوت القائم بالهواء وجوده ان الاثر
من المكتوب مقدم على الاثر الذي في عالم المثال المقدم على الملكي ولا يخفى عليك ان وجود
الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال
وجود ظلي مثالي هو الوجود الذي يسمى الاشراقيون في باقي عالم المكتوب مثالا
بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات لكل
منها يحكم عليها بان له نحوا من الوجود وان كان بالمجاز لحدها اعتبار انه

قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود
وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي سمي العالم المثال ويكون له في
هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون
لحدوث هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة من
وقوع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقل وادعى النقض وقوعه
ثالثها اعتبار اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعة
جملة ونام مع البقاء ورابعها اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا
الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا له
في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العالم الاجمالي الازلي الذي
هو عين الذات عند المحققين متعلقا له المتصفة بالمعلومية بهذا العلم و
من جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه
متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة و
وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي الذات ولما كان عند المحققين
ما وجد في الذهن موافقا لما يوجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ
الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان و
المجردات ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل فيه
الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح

كلام الاشعري

لذهني
الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني
لذات
لكن لا يصح الحكم فانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات
الواجب نعم فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته قديم ولا نزاع للمعتزلة في
ذلك بل نزاعهم انما هو في الكلام الذي هو متعلق التكلم وقديما باعتبار ذاته
لا باعتبار الا العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب قديما ولنعلم ان الكلام
بحالته كتبه
النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي
عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحو ايضا لا يصح الحكم عليه
بانه قديم باعتبار ذاته يصح الحكم على العلم الاجمالي المقدم الذي هو غير زائد
على ذات الواجب نعم بانه قديم فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة انما
بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب وظني ان من حكم بان
الكلام النفسي قديم ان اريد به معنى التكلم الحقيقي الذي امر مغاير للعلم وا
لقدرة وغير زائد على الذات فان ذاته نعم باعتبار ذاته تقتضي القاء الكلام
الى الغير والتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته نعم من حيث هو يقتضي القا الكلام
المعنوي واللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة
وغيرهما من باقي الصفات الحقيقية بالاعتبار احترازا عن ذهاب الوهم
لكلام
الى الحقيقي الازلي فقد عرفت ان الكلام الحقيقي اللفظي الازلي انما هو معنى ا
الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي اقتضاء الكلام اللفظي

اومعناه الى المخاطب وبمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زايد
على ذاته تع فح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم
فوصفه بالازلي وصف بحال الموصوف متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك انك
ان المعنى الاول كاف فى الاعتذار المذكور فلا حاجة الى اعتبار المعنى الثاني الذي
فيه ارتكاب تمحل فى الوصف بالازلية لكن قوله على ان الاطلاق اسم المدلول
لا يلايم الا المعنى الثاني والجواب ان كلامه فى الاول لا يتصف ح وذلك لان
كلامه تع انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تع والعلم الاجمالي
بما يتعلق به التكلم الحقيقي الذي هو غير زايدة على ذاته وهو ايضا غير زايد على ذاته
وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي ح قد عرفت
ان الحق ان الكلام انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي مدلول الكلام
اللفظي وبذلك يندفع التفسير الذي ذكره وكذا القول بأن المتصف
بالماضي ح لا ضاق ان المتصف بالمعنى ومقابلته وهو المعنى الذي هو
مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث
حادثا لا محة فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم
الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تع فوصف المدلول بالازلي انما هو
وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا يستبعد سيأتي زيادة بيان لذلك
دون المعنى القديم لا شبهة فى ان لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي

بمدلول

بمدلول الالفاظ وبها فوجب حمل كلامهم على احد المعنيين المذكورين ولعل مرادهم
بمدلول الكلام اللفظي انما هو مدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم فح
يكون الكلام الازلي الواقع فى كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير
زايد على ذاته تع فح يندفع الغش المذكور عن كلامهم بلا تمحل واجاب عنه
عبد الله بن سعيد القطان هذا صريح فى ان المراد بالكلام الازلي ليس معنى
التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تع عند المحققين اذ العلم الاجمالي بالكلام
الذي هو مابه التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا
تغفل قلنا المراد انه ح لا يخفى عليك ان هذا انما يصح ان لو كان المراد
بالكلام الازلي احد المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعري ان الواجب
الوجود متكلم فى الازل ولا يحتاج فى تكلمه الى امر زايد على ذاته تع فذاته تع
من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى مابه التكلم فانه ذا
كاف في احضار مابه التكلم وانكشافه بذاته تع علم اجمالي بما تكلم تع به فذاته تع
كاف فى التكلم واحضار مابه التكلم فما به التكلم نحو من الوجود باعتبار اندراجه فى
المعلوم بالعلم الذي هو غير زايد على الذات فان الانسان تكلم ومابه التكلم و
هو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة المثالية للمعاني او الالفاظ وفى التكلم
يحتاج الى اللسان ومابه التكلم الى الخيال او ما فى حكمه واما ذاته تع فلا
يحتاج فى التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تع غير زايد على ذاته تع ولا يحتاج

الى امر زائد على الذات فى العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم نسبة
الصورة الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو منشأ لانكشاف
الالفاظ ومعانيها بسيط لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود ا
الاجمالى و وحدة باعتبار ما ولئن يرجع ذلك الوجود و تلك الوحدة الى
العلم الاجمالى بهما ولهذا قيل الكلام النفسى القائم بالمتكلم هو شامل للفظ
والمعنى فيكون كلام الله هو الكلام النفسى باعتبار انه ثبت فى صقع الربوبية
فى مكمن الغيب بنحو من الثبوت العلمى على نحو العلم الاجمالى و تنزيله عبارة
عن تعلق الظهورية فى عالم الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ من كلام الشهرستانى
فى تصحيح كلام الاشعرى وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع فى تحقق المعانى المذكورة
بل نزاع ليس الا فى اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالى بما به
التكلم بالحقيقة وهم محقون فى ذلك وغاية التوجيه الاشعرى ان له تعالى
الواجب تكلم ازلى غير زائد على ذاته وللتكلم الازلى ما به يتعلق ذلك التكلم
فى الازل وهو الكلام الازلى وكفى فى تحقق التكلم الازلى علمه تعالى بما يتكلم به
فالعلم الازلى بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلى ولا معنى بالكلام النفسى
الا بما يتكلم به التكلم وفى هذا التوجيه تحمل فان التكلم الازلى لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلى وغاية تاويل كلامه ان يقال تحقق فى الانسان
التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة فى الاعيان وعلم بتلك الالفاظ

وهو

وهو الكلام النفسى عنده ما يحقق بتعلقه التكلم ولهذا اطلاق الكلام الازلى
على العلم بالكلام اللفظى الذى هو متعلق التكلم وهذا اطلاق ابغض مما لابن نفسه
المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح فى العلم الذى هو عين المعلوم لا العلم
الاجمالى المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامنا لا يتاويل باحد المعنيين
المذكورين فى معنى الكلام الذى لا يصح اصلا وهذا الجواب مشهور بين
الجمهور وكلامهم مزدد والتحقيق ان ذاته تعالى منشأ للتكليف حكم بان المعدوم
مامور فى الازل بمعنى ان منشأ الامر يحقق فى الازل ومن نظر الى استمرار الامر
الازلى وهو منشأ الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا
بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا فى الازل السادس ان الكلام الخ
جميع هذه الادلة انما ينتهض فى الكلام اللفظى باعتبار وجود العينى وفى
معناه باعتبار كونه مدلولا بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام
الازلى هو التكلم الحقيقى الذى هو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالى بالكلام مع اعترافه باقتضاء الغاء الكلام للاعلام وهو امر واحد
غير زائد على ذاته عند المحققين فيصح اتصاف البارى تعالى بالتكلم بمعنى خلق
الحروف الدالة الخ الاولى ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعانى و ليعلم
ان التكلم الحادث وهو الخلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين

وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعـ بحيث يقتضي القا الكلام
الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي صفة لذاته تعـ
وهذا صفة غير العلم والقدرة والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام
اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم بمعنا مجب للغة انما هو قام به التكلم
فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما
قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به الكلام ايجاده والقائه الى المخاطب
للاعلام لا من اوجد ولو في محل اخر لا خفا في ان ايجاده الكلام بقصد
الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان
المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام للقطع بان موجد الحركة
لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى
موجد الحركة في جسم متحركا ولا يخفى حال نظائرها بل وان علمنا ان موجده
لا يخفى ما فيه فان الايجاد والماخوذ في تعريف التكلم هو الالقاء على قصد الاعلام
سواء كان ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم فانه
بقصد الاعلام بالقا الكلام وان كان موجد الكلام هو الله تعـ
فالكلام القائم بذات الباري تعـ قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعـ
هو بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة

على امور اخر بناء على تتميم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منها حادث
فالمعنى الذي يحدث في نفسه لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون
حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعـ كالالفاظ وعلى هذا يقع انكار المص
رفع الله تعـ درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على معاني
الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص والنفساني اي الكلام
النفساني القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام
النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلنا هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز
في مقابلة الخصم المحق تشم منه رائحة النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء
ان في قول المص والنفساني غير معقول حيث لم يقل وكلام النفسي والنفساني
اشعار بان اثبات هذا الكلام بارتكاب لتمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب
وشرحنا في مبحث المسموعات اقول قد ذكرنا في ذيل المبحث المذكور ان
المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى
عليك ان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا
الكلام في الحاشية المتعلقة على المبحث المذكور فالشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب الخ اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ماذكره
امكن ان يحمل كلامه بان يقال مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم
اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا

بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث هؤلاء الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى
وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول
الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مرّ واما المدلول المطابقي فلا
خفاء في انه لا فرق بينه وبين اللفظي في كونهما حادثين وفي التأويل الى
العلم فان اللفظ مثل قال فرعون ومدلول المطابقي سيان في الحدوث
واما العبارات فانما يسمى كلاما لانه اول المتبادر والمشهور في استعمال
الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها و
لهذا قال المص الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه لتحصيل
التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وبعد
ترتيب اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس
كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك المقدر في الذهن وبعضهم يطلقون
على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ
لولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد
على العلم قديم غير مؤلف لهن ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم
مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذي
يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار
بقوله الاصل في الكلام ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيها
الكلام والكلام للكلمات فانه المجانس لمعاني الالفاظ والموجودات العينية

في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام هو المؤلف من ع

والعلم

٤٧

والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عم وكلمته القاها الى مريم عم وقال الله تعالى اليه
يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين ع انما كلام الله الناطق وكما قيل من ان
بسائط الموجودات حروف ومركباتها كلمات وآيات فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس
لقياس كما هو المشهور فيمكن اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني
فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار
او مشعر بالطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان
بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة ومعانيها
كلاما وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني
الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب و
الصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما
هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى
لا يختلف الامر بالحقيقة بل هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلنا على كل من
التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم الا
بتاويله الى العلم الاجمالي كما اختار الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال
بانه هو العلم او الى العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطب كما ذهب اليه
الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا

وان اختلف العبارات و هذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة صح

مسموع واما من قال انه تعالى قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على
مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادة على العلم ان له ضميمة
القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره
من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله
لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقديم
فيكون الكلام النفسي عنده الخ واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة
القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة الحقيقة حتى يصح ان يكون تلك
الاصوات قائمة بذاته تعالى عن غير ترتيب وفينا مرتبة لقصور الآلة ثم قال
المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا
عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن قوة تأليف الكلمات التي هي مرتبة
لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة التكلم القائمة بذاته تعالى هي مصدر
تأليف الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم
بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى المخاطب مقدر وامتيازه عن العلم
ظ فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس
كلامنا نفسي وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه بعض الحكماء من ان كلامه تعالى علمه
ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل كلام صاحب المواقف عن ان

كلامه

كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما
كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا
واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات
والانشائيات انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم
يصرح بان الكلام النفسي بالمذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل
انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته وما اراده نحو قيام الصور
العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في العلم القديم
فيتناول المذهبين في العلم وانت اذا تأملت في التحقيق الذي ذكره المعترض
علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واما اذا تأملت فيهما علمت
انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع
ضميمة توجيهه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وقال العلامة البنانري
في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم ولا على ان كل حرف قائما
يفتقر الى دوخارجه بل العلم ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كما له
قديم نطق وسمع وبصر بلا آلة ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير قوى وعضو
ومن لم يدرك كما ينبغي لم يدركه ادراكا كما ينبغي ولا يجوز من الا نقصه فلان كلامه
كتابة وكتابه صواب وقوله وحكمه وعدله انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع

لمعنى المشترك بين الموجود الذهني والموجود العيني فانه على هذا القول يصح
ان لا يكون الحروف قائما بالجسم وايضا فقوله الكلام القديم الخ انما يصح ايضا ان
لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم
باعتبار اندراجه في العلم القديم وليعلم ان مرجع كلام صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعالم النيشابوري ومن قال ان تكلم تع بالقران عبارة
ان كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تع بالاشياء على الوجه الذي عليه
في الوجود بمنزلة نفس الاشياء وكتبه على لوح الوجود تفصيلا يحتاج الى مقدمة
وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به
المصحيث قال في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة الثانية عشر وهي انه
تع يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا والقائلون بقدم الكلام يحكمون بصحته و
وقوعه والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان ارادوا با
لتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لما يوجد
بدون الكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تع بالتكلم بهذا المعنى في الازل
وان اراد به كون الشيء في الكلام يتعلق به قدرة القائل القائمة بذلك ا
لشيء كان تابعا للكلام اتصافه تع به في الازل كما قال المص فان تحقق الكلام
في الازل كان اتصافه تع في الازل على ما كان اتصافه تع في الاصل وان

كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرة القائل الكلام الى
المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تع به في الازل
مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه والحق ان التكلم ا
لكمالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فيتحقق كلام
الاشعري ان الكلام القديم الازلي الذي هو ضروري في اتصافه بالتكلم
في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه والعلم بما هو اعم منهما
بناء على ان حقيقة ما يعلم يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي
ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات
الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان
الكلام القديم هو العلم الاجمالي به الذي تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمص
لا ينكر ذلك البتة ويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل
الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية ومن عبارات وقعت في الشرع
مثل قوله تع بل هو قران مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تع انا انا انزلناه قرانا
عجبا فان تلك الايتين تدلان على ان القران الذي هو كلام الله نزل من
العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو القران الذي هو كلام الله
القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاحتياج
فيها انما هي في العبارات قلت لا شيء من هذين الناعيين يتوقف عند المعتزلة

وللص كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع للكلام فى المبحث المتعلق به بالكلام فى علم الكلام
اختصرنا بما من تنقيح هذا المرام فان علمه عند الملك العلام قال انما بذاته تعالى
قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج فى علم الله تعالى المقدم على الايجاد فان قيل
يمكن ان يق المراد بذلك القيام الصور العلمية قائمة بذاته تعالى بدون تاثير ذاته تعالى
منه واستكماله به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته ولم يقل
به الاشعري ويمكن ان يق ان الاشعري لم يقل بالتغاير فى الصفات الكمالية واما فى غيرها
فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون
الاشعري قايلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي
امر واحد بتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم
فى الكلام بمعنى التكلم او فى العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب قول صاحب المواقف
على الاندراج فى العلم الاجمالي والجواب انه ماذكرنا ح اقول جواب صاحب المواقف
اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظى الذى ادعاه المجيب
غير تم عند الخصم وثانيهما ان كلا من معنى الكلام الذى التزمهما المجيب حادث باعتبار الوجود
الخارجي وقديم باعتبار اندراجه فى علم الواجب القديم فلا وجه للعدول عن المعنى
المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره ومن انكر كلامية ما بين دفتى المصحف فى مراد
صاحب المواقف فانه علم من الدين كون ما بين دفتى المصحف كلام الله حقيقة لا بالمجاز
فينبغى ان يكون من ينكره مطلقا وان الحكم بكفره مع التأويل الذى ذكره الش ولعل

اشار

اشار بذلك بقوله الا انه بعد التأويل يعرف حقيته اعنى انه اشار بذلك القول الى انه
يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان نختار هذا التحقيق بتمامه الاشارة اليه
بل هو دال على ما هو صفة حقيقة قد عرفت ما فيه فذلك امر خارج عن طور
العقل ح اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود العلمى او لعقلي
او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه ولهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم
على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذى هو غير زائد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار
ذاته بحيث يقتضى الاوامر والنواهى وشبهها القاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذى
يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذى بينه تعالى وبين المجرد القدسي وهو القاء
الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى العقل الاعلى وثالثها التكلم الذى هو القاء الواجب تعالى
ما يحكم ويوجد بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم ويوجد و
رابعها التكلم النفسي الذى هو القاء الواجب الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار
وخامسها التكلم المثالي الذى هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعانى المقصودة له
الى النفوس الانسانية وعالم المثال وسادسها التكلم الذى هو القاء الالفاظ الدالة
على المعانى المقصودة الى النفوس الانسانية فى عالم الملك وما راى كل تكلم بكلام
لايق به بمعنى ما به التكلم وهو ان الكذب فى كلامه الذى عنه ح وذلك لان ا
لتكلم المصدرى عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس خلق الالفاظ
الدالة على المعانى وهو سبحانه الله تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن
كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا الكون نافعا وذلك

وذلك لان الكذب النافع يخرج عن كونه قبيحا وان كان احسن بوجه ما ومعنى قوله
لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى   مرجع الصدق والكذب انما هو
المعنى اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون
قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد المعنى المقصود منه بدون
الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بعدم مدلوله ولا يلزم من كذب الكلام
اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في صورة
الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف
والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مقصد السيد المحقق
ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي وقد عرفت ان المدلول
الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي والامر واحد بل انما يكون
الصفة القائمة بذاته هو العلم الاجمالي بالكلام اللفظي الذي هو من افعال النفس في
الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب الملقى نقص في الادراك
لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو
نعم منزه عنه فاعلم ذلك   لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا الخ لا خفاء عليك ان منه
المنع الظاهر   لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول لا خفاء عليك ان هذه
الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الشارح ولا يندفع عنها الا بما ذكرناه وتفصيل
اجرائه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام ا
النفسي فلو كذب الكلام اللفظي كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما

ذكر

ذكر في الدليل   فلا يجوز واحد من صفة اللفظي الخ او لتجويز حدوث
كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على
ما زعمه الشارح مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي هو نقيض المطلوب فلا بد ان يقوم
به معنى البقاء الخ اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب
باعتبار ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع
عنه فزيادته على الذات ليس الا في العقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار
لا اشتماله على معنى زائد على الوجود بناء على ان الوجود على وتيرة الاستمرار فان اراد
المصنف بقوله ونفي الزائد نفي الزيادة على الذات كان مراده نفي الزيادة في الخارج
اي الذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق بلا انضمام البقاء في الخارج وان
اراد به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلايم جعل
قوله فنفي الزيادة الزائد معطوفا على قوله سرمدية   وليس ايضا عبارة عن الوجود
بل زائد عليه الخ لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره
ونقض بالحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على
انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم   وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة
زائدة الخ لا خفاء عليك انه ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا
اي في كل طرفي الذهن والخارج لتجه عليه ان الدليل المذكور لا يدل عليه بل انما يدل
على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من ان

وجوب الوجود يدل على نفي الزايد فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة
في الخارج او التزام ان دليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد شرح
الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص ليس الا في عدم الزيادة
السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الش فيما نقله وذكر دلائله انما هو في عدم
زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله
لما لاحظ ان الدليل على عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه جريانها
في عدم زيادة السرمدية كما مر اذ المص انما اختار المص السرمدية في الغرض
لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان للاثبات البقاء وعدم زيادة
احدها ان المعقول منا استمرار الوجود هذا الدليل لو تم لم يدل الا
على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المط لا يقال لما كان الوجود عينا
لذات واجب الوجود ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود ولم يكونا
زايدتين على الذات لانا نقول انما هما استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو
مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره يكون كل منهما عبارة عن
الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على الذات في العقل الش نعم لو كان المراد بعدم الزيادة
عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل والشريك يعني وجوب وجود
الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود الصرف التي قدم الاشارة الى
وحدتها التي هي بديهية حدسية تدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد

المسم فلم يكونا زائدتين على الوجود الانتزاعي حج

الواجب

الواجب بالذات لان حقيقة محض الوجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض
الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد واما ان يقتضي المتعدد واما ان لا يقتضي
وعلى الوجه الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو بط قطعا فتعين الثاني
ضرورة ان الاقتضاء لاحدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي اقتضاء له اصلا
وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود الى اقتضاء
ووجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا
وهو المط وايض اما ان حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات
الموجود المتعين او يكون شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون
ذلك المعين ممكن لامحة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايض
الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود فحقيقة يقتضي الوحدة ونفي الشريك وايض حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته مخصوصة وموجودا
اذ لا يتصور في مخصوصة المعنى الواحد المتعدد لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد
فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في مخصوصة الوجود ووجوب الوجود ووحدانية
عبارة عن موجود لا شريك او نظير وايض صرف الوجود من حيث هي موجود
باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة واجب
الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في واجب الوجود
من لوازم نفي الكثرة فحقيقة الوجود دون غيره من نفي الكثرة من لوازم الوحدة

وايضا حقيقة الوجود دون غيره المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا
لكان لغيره تدخل في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج المتحقق الى الوجود فيعود
اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان وجود المحض يقتضي عدم
كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين
اثبات وحدة الواجب موقوفا على اتحاد وحدة حقيقة الوجود ان الوجود الحقيقي الذي
هو باعتبار تحقق الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة
بديهية وحدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتبار
تكون الموجودات متحققة وهو شمس عالمي العقول والنفوس بل نور السموات و
الارض وهو في غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك وكذلك
وحدته بحسب الحقيقة ظ عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما
سبق وبه يندفع شبهة ابن كمونة الذي ما بدا انما صار انتحار الشياطين ولا يحتاج
الى البراهين المشهورة في الكتب منها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه
لا يمكن تعدد الواجب الا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية الواجبة
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج الى المتعين يقتضي
الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالمهية الواجبة
حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تاكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود

الحقيقي

الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا تقدم التنبيهات
على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد
على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي هو امر واحد عين حقيقة الواجب
لا يخرج عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها مح بالبداهة والاقسام الثلثة
مستلزمة للمط آ فاندفع ما اورده الشارح تابعا لانتحار الشياطين بقوله هذا من
قبيل اشتباه المفهوم بما يصدق فان المهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الاخر ما صدقت عليه يستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس المهية
فلا تعدد ان اريد الواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على الملازمة فانه يجوز
ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان
معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد
المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن
مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه
قد مر ان الوجود الذي يعم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي
تصوره بالوجه الممكن بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس
بوجه به بملاحظة الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود
الانتزاعي وبناء هذا القول مراد المستدل بالدليل من قوله المهية الواجبة الوجود
الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب ولا يخرج الاقسام

التي رابعها بط بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة للمط وأما ما قال الش بعد ما ذكره
من قوله لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول نعم يكون شيئا خامسا لكن
في الواجب ولا يجدي حالة لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي هو عين حقيقة
لا متصور فيتم خامسها لانا نتصور انفصالا اصلا بين ذات ومفهوم الواجب والمراد
وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود انما متصور القسم الخامس اذا اريد
بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في العقل وثانيهما انه لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ح وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان
كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل
يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين
لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه لتقدم العلة على المعلول
بالوجوب وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو
تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان
تعين الوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في
الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى قوله خلاصة هذا الدليل انه
على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي يكون هو الوجود الحقيقي
الذي هو الوجود المتاكد الذي يكون الواجب به موجودا والتعين الذي يتشخص

الواجب

الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتاكد والتعين
فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهو مستلزم لكون الواجب
ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للمط وبعضها مح و
اندفع ما اورده الش بقوله واقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه م تقدم العلة
على المعلول بالوجوب والوجود ممنوع فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما
هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق الا ان الوجوب
من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف يغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب
الذات والاخر وجوب التعين انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد
بالوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتاكد الذي يحقق الواجب باعتباره
ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع
المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات
او بدون وجود الحقيقي تحقيق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على
تقدير كون التعين علة الوجوب الوجود وايضا مندفع عن الدليل ما ذكره الش
بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين بين قلنا ان لا لزوم بينه و
الوجوب ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا م قوله
وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب م قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف
قلنا م لكن لزوم احد التعين لا على التعين لا ينافي التعين التعدد انتهى اقول ذلك

الانتفاع لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم شبيه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين المتعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات محالية ذلك الجواز بانه يبقى للمجاز تحقق الوجوب به بدون التعين المتعين فلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة هي ذلك الامر منفصلا لزم امكان الواجب وعلى هذا التقدير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجيه نظر الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول على هذا الدليل ودفعه بما مر من ان المراد بواجب الوجود حقيقة محض الوجود المنزه عن المهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي حدسي فلذلك الالتفات عليه في مفصل الامور العامة ومنها ما هو المذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء و موجودا له فاما ان تعين وجوب الوجود اذا كان على سلب الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا توجد لغيره واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا لا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه بعبارة اخرى نقول ان كون واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة

واجب الوجود



